

論文

唯識学派の『金剛般若経』理解

金 俊 佑

〔抄 録〕

『中辺分別論』において登場する「無の有」という空性の相は、唯識学派が諸法に「二取の無」という自性の存在を肯定していることを表す。このような自性肯定的な空の理解は無着の『金剛般若経』の註釈である『三百頌般若に対する七十頌』と世親によるその復註である『能斷金剛般若波羅蜜多經論釋』からも確認できることである。本稿は『金剛般若経』の逆説的表現に対する無着と世親との註釈を中心に唯識学派が『般若経』の空をどのように理解したのかを考察する。

『金剛般若経』は逆説的表現を通じて「一切法に自性がない」ことを表す。それを無着と世親は「一切法には無自性という自性がある」と表現する。これは自性がないことを一つの自性として認め、その存在を肯定することである。このように、唯識学派は『般若経』の空を自性肯定的な考え方をもって理解したということが、『金剛般若経』の逆説に対する註釈から確認される。

キーワード：無の有、空、逆説、自性、『金剛般若経』

1. 序論

『中辺分別論』においては空性の相として「二取の無」とともに「無の有」が挙げられる。「無の有」とは「二取の無」という本性が諸法に存在し、それが空性であるということの意味する概念である⁽¹⁾。これは空性をものの有する自性の形で認めている。それゆえに、『中辺分別論』において登場する「無の有」という概念から見れば、唯識学派は空性を自性肯定的に理解していたと言える。そして、このような空の理解は、『金剛般若経』に対する唯識学派の註釈書、『三百頌般若に対する七十頌』（以下、『七十頌』と省略する）、そして、それに対する散文註である『能斷金剛般若波羅蜜多經論釋』（以下、『頌釈』と省略する）からも確認できる⁽²⁾。『七十頌』と『頌釈』においても「無の有」という概念が登場するからである。

『七十頌』と『頌釈』においても「無の有」という概念が登場するということは、すでに、

長尾 [1972]、大竹 [2013] により指摘されている⁽³⁾。そこで、本稿では『七十頌』と『頌釈』に基づいて、唯識学派がどのように『般若経』の空を理解していたのか考察する。まず、『七十頌』と『頌釈』が註釈している『金剛般若経』がどのように空を説いているのかを解明する。つづいて、『金剛般若経』において説かれている空が『七十頌』と『頌釈』とにおいてどのように註釈されているのかを「無の有」が登場する箇所を中心に分析し、唯識学派は『般若経』の空を自性肯定的に理解していたということを確認する⁽⁴⁾。

2. 『金剛般若経』の逆説と空

『金剛般若経』には空という語が登場しない。しかし、『金剛般若経』においては逆説的表現が反復的に登場する。その逆説とは「A は A ではない。故に A である」と定式化される文句である⁽⁵⁾。これは否定的な表現である「A は A ではない」という前半部と、肯定的な表現である「A である」という後半部と、これら二つをつなげる「故に」という連結詞とから構成される。そして、前半部で否定される A が後半部では肯定される点から逆説的であると言われる（以下、「A は A ではない。故に A である」という逆説的表現を逆説と呼ぶ）。

この『金剛般若経』の逆説は般若経の空を代替していると言われている。しかし、どのような点で空を説いているのかに関しては十分に論証されていない。そもそも、『金剛般若経』の逆説をめぐっては種々の解釈が存在する⁽⁶⁾。そこで、『金剛般若経』の逆説を前半部と後半部とに分けて考察し、逆説の意味を明らかにする。そして、最終的に『金剛般若経』は逆説を通じて空を説いていることを論証する。

逆説の前半部は「A は A ではない」という否定文である。これは A の自己同一性を否定する。自己同一性とは自性を根拠とする概念である。したがって、自己同一性を有するものは自性を有する。そして、あるものの自己同一性を肯定する判断は「A は A である。A には A の自性があるからである」という形式を取ると言える。逆説の前半部はまさにこのような自己同一性を否定する。これは A にある A の自性を根拠とした自己同一性を否定する判断であるから、「A は A ではない。A には A の自性がないからである」という思考過程を経て導きだされたものであると言える。すなわち、自性の否定により成立する判断である。それゆえに、「A は A ではない」は自性の否定を前提として成立する判断であるから、逆説の前半部は自性の否定を表していると言える。

つづいて、逆説の後半部は「A である」という肯定文である。そして、後半部において「A である」と肯定される A は「A は A ではない」というときの A である。逆説の後半部は前半部の叙述と無関係なものではないからである。それゆえに、後半部の A は逆説の前半部で自己同一性が否定された A、自性が否定された A である。逆説の後半部は自性のない A を肯定している⁽⁷⁾。

逆説の前半部では A の自性が否定され、後半部ではその同じ A が「A である」と肯定される。B や C が肯定されるのではない。すなわち、自性がない A が A として肯定される。そうだとすれば、A という存在の成立において、自性はその原因になるものではない。自性がなくても A は A であると肯定されるからである。したがって、後半部の肯定対象が前半部において自己同一性が否定された A であることより、A は自性を持たずに存在するということ、自性により成立するものではないということが導き出される。

このような自性と A の成立との関係は逆説の前半部と後半部を連結する「故に (tena)」という語からより明らかにされる。すなわち、A の自性を否定する前半部が原因となり、A の肯定が後半部においてその結果として導き出される。それゆえに、A は自性がないからこそ成立するものとなる。A を A として成立させるのは自性ではない。むしろ自性がないとき、A は A として成立する。このように、逆説の後半部は A という、存在する一切のものは自性がないことにより成立するということを述べている。

以上のように、前半部と後半部とに分けられる『金剛般若経』の逆説は、自性の否定、そして、自性の否定によりものの存在が成立するということを提示している。これは以下のような『金剛般若経』の他の経文からも検証できる。

§ 19. [51, 22-52, 12]

tat kiṃ manyase subhūte yaḥ kaścit kulaputro vā kuladuhitā vemaṃ trisāhasramahāsāhasram lokadhātum sapta-ratna-paripūrṇam kṛtvā tathāgatebhyo 'rhadbhayaḥ samyaksambuddhebhyo dānam dadyāt, api nu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānam bahu puṇya-skandham prasunuyāt? subhūtir āha : bahu bhagavan, bahu sugata. bhagavān āha : evaṃ etat subhūte evaṃ etat, bahu sa kulaputro vā kuladuhitā vā tato nidānam puṇyaskandham prasunuyād. tat kasya hetoḥ? puṇya-skandhaḥ puṇya-skandha itī subhūte a-skandhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate puṇya-skandha itī. sacet subhūte puṇya-skandho 'bhaviṣyat, na tathāgato 'bhāṣiṣyat puṇya-skandhaḥ puṇya-skandha itī || 19 ||

「須菩提よ、どう思うのか。善男子にせよ、善女子にせよ、この三千大千世界を七種の宝石で満たして、正しいさとりを得た尊敬されるべき諸如来に布施をするならば、善男子にせよ、善女子にせよ、その者は、それによって、功德の集積が功德の集積が多くなるであろうか。」須菩提は言った。「多いです。世尊よ。多いです。善逝よ。」世尊は言った。「そのとおりである。須菩提よ。そのとおりである。善男子にせよ、善女子にせよ、その者は、それにより、功德の集積が多くなるであろう。なぜであるか。功德の集積、功德の集積というが、須菩提よ、それは〔功德の〕集積ではないと如来は説き、それゆえに、功德の集積と言われるからである。もし、須菩提よ、功德の集積であれば、如来は功德の集積、功

徳の集積と説かなかったであろう。」

§ 30a. [59, 7-60, 2]

yaś ca khalu punaḥ subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā yāvanti trisāhasra-mahāsāhasre lokadhātau pṛthivī-rajāṃsi tāvatāṃ lokadhātūnām evaṃrūpaṃ maṣiṃ kuryāt yāvad evam asaṃkhyeyena vīryeṇa tad yathāpi nāma paramāṇu-saṃcayaḥ, tat kiṃ manyase subhūte api nu bahuḥ sa paramāṇu-saṃcayo bhavet? subhūtir āha – evam etad bhagavan, evam etad sugata, bahuḥ sa paramāṇu-saṃcayo bhavet. tat kasya hetoḥ? saced bhagavan bahuḥ paramāṇu-saṃcayo 'bhaviṣyat, na bhagavan avakṣyat paramāṇu-saṃcaya iti. tat kasya hetoḥ? yo 'sau bhagavan paramāṇu-saṃcayas tathāgatena bhāṣitaḥ, a-saṃcayaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ. tenocyate paramāṇu-saṃcaya iti |

さらにまた、須菩提よ、善男子、あるいは、善女子が三千大千世界にある地の塵の数のほどの世界を、数えきれない努力により、例えば極微の集合のように、粉にしたとしよう。須菩提よ、どう思うのか。その極微の集合は多いであろうか。須菩提は言った。「そのとおりである。世尊よ。そのとおりである。善逝よ。その極微の集合は多いであろう。なぜであるか。もし、世尊よ、多い極微の集合であれば、世尊は極微の集合と説かなかったであろう。なぜであるか。世尊よ、如来が説いた極微の集合、それは〔極微の〕集合ではないと如来は説いたからである。それゆえに、極微の集合と言われるのである。」

以上の引用文においては、逆説とともにそれに反対する場合を仮定した文句が登場し、逆説の意味をより明確にしている。すなわち、「A は A ではない。故に A である」という逆説が「A であれば、世尊は A であると説かなかったであろう」という反対の形式で記述されている。

上記の引用文では A に該当するものが功德の集積、あるいは、極微の集合として登場する。そして、功德の集積、あるいは、極微の集合が多いと述べた後、それらがそのように多い功德の集積、あるいは、極微の集合であればと仮定する。これは「A が A であれば」として、A の自己同一性を仮定している意味のものである。そして、自己同一性は自性を前提として成立する概念である。それゆえに、「A であれば」という前半部は自性を肯定する。前半部で登場している A とは「自性を有する A」である。

前半部においては A の自性が肯定されたが、後半部である「世尊は A であると説かなかったであろう」においては、まさにその同じ A が否定される。すなわち、自性がある A が A として否定される。そうであれば、自性により A が成立するのではないことがわかる。「自性を有する A」が否定の対象になっているからである。このことは、前半部と後半部とが条件文の形式で繋がっていることから読み取れる。前半部の条件が充足されるとき、後半部のこと

が結論として導き出されるが、前半部の条件とは A が自性を有するということであり、後半部の結論とは A の否定である。それゆえに、自性があるとき、A は否定されるから、自性は A を成立させるものではない。

以上のように、上記の引用文は自性を肯定するとき、ものの存在は成立しないことを述べる。これは一切法には自性がないことを表す。それゆえに、『金剛般若経』の逆説が自性の否定し、自性の無によりものの存在は成立することを説いていることが、このことより、検証されと言え。『金剛般若経』の逆説は無自性のことを説いている。

『金剛般若経』は、このように、逆説を通じて自性のないことを説く。これは存在するものは自性の無により存在するというあり方で存在するという意味でもある。すなわち、逆説によって顯れる諸法は自性を持たないもの、自性がないから存在するものである。このようなあり方の法は「非 A 非非 A」とも表現される。次のようである。

§ 21b [53, 14-54, 1]

evam ukta āyusmān subhūtir bhagavantam etad avocat: asti bhagavan kecit sattvā bhaviṣyanty anāgate 'dhvani paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañca-śatyām saddharma-vipralope vartamāne ya imān evaṃrūpān dharmān śrutvā-abhiśraddhāsyanti? bhagavān āha: na te subhūte sattvā na-a-sattvāḥ tat kasya hetoḥ? sattvāḥ sattvā iti subhūte sarve te subhūte a-sattvās tathāgatena bhāṣitāḥ tenocyante sattvā iti || 21 ||

このように言われて、長老須菩提は世尊に次のように言った：世尊よ、将来、のちの時節、のちの時代に、正法が減じた後五百世に、このような法を聞いて信じるようになる衆生があらましようか。世尊は言った：須菩提よ、彼らは衆生ではなく、衆生でないのでもない。それはなぜであるか。衆生、衆生と言われるが、須菩提よ、彼らは衆生ではないと如来によって説かれた。それゆえに、衆生であると言われる。

ここでは、衆生を A とする逆説と「衆生は衆生ではなく衆生でないのでもない」という「非 A 非非 A」のジレンマ的表現とが登場する。そして、そのうち、逆説がジレンマ的表現の理由となる形で両者はつながっている。したがって、A が非 A であり、非非 A であるというジレンマ的表現は逆説が意味する自性の無が適用された A のあり方を示す文句である⁽⁸⁾。そして、「非 A 非非 A」の「非 A」と「非非 A」とは、各々、逆説の前半部と後半部とに対応すると言え。逆説の前半部は A に対する否定であり、逆説の後半部は A に対する肯定であるからである。それゆえに、「非 A 非非 A」とは、A は自性がなく、自性のなしに存在するものであることを表現する文句であると言え。

以上のように、『金剛般若経』の逆説は自性の無と自性の無によりものは成立するということを説いている。この逆説の意味からみれば、存在するものは自性がないことにより存在する

無自性のものである。したがって、『金剛般若経』の逆説はものがどのように存在するかに対して論じる存在論的言明である。さらに、『金剛般若経』の逆説が言っている存在論とは、自性の無を以って存在を説明する存在論である。したがって、『金剛般若経』の逆説は無自性を説いており、無自性とは空にほかならないから、『金剛般若経』は空という用語の代わりに逆説を用いて無自性、空を説いていると言えよう。このことより、『金剛般若経』の逆説が、すなわち、空の記述であることが明らかになる。

3. 『金剛般若経』の逆説と「無の有」

『七十頌』は『金剛般若経』において逆説の形で現れている空を「無の有」を用いて註釈する⁽⁹⁾。「無の有」という語は、『七十頌』の k11 と、k15 に対する『頌釈』の註釈とにおいて登場する⁽¹⁰⁾。これらは逆説により顯れる空なる存在のあり方、「非 A 非非 A」を註釈の対象とする。

『七十頌』の k11 は『金剛般若経』の第六節に対する註釈である。『金剛般若経』の第六節は菩薩には八種の想がないことを主題とする⁽¹¹⁾。八種の想とは我想 (ātmasaṃjñā)、衆生想 (sattvasaṃjñā)、命者想 (jīvasaṃjñā)、個我想 (pudgalasaṃjñā)、法想 (dharmaśaṃjñā)、非法想 (adharmaśaṃjñā)、想 (saṃjñā)、非想 (asaṃjñā) である。

このうち、法想と非法想とは法に対して法であるとする想と法ではないとする想である。そして、これら二つは菩薩により否定されるものである。それゆえに、菩薩は法を非法であり非非法であると見ていることになる。このような見方は A が「非 A 非非 A」というあり方で存在するとする逆説の内容と一致する。したがって、法想と非法想との無は逆説により現れるもののあり方を根拠していると言える。『頌釈』はこれを「無」と「無の有」を用いて註釈する。次のようである。

『七十頌』 [59, 1-2]

sarvābhāvād abhāvasya sadbhāvān nābhiḥlāpyataḥ /

abhiḥlāpaprāyogāc ca dharmasaṃjñā caturvidhā // (11)

一切は無であるから、無は有であるから、言説できないから、

言説の因であるから、法想は四種である。(11)

『頌釈』 [T25. 876b2-b10]

法想四者、頌曰：

皆無故非有 有故不可説、

是言説因故 法想有四種。(11)

法想四者、一法想二無法想三想四無想。此謂能取所取諸法皆無故、法想不生、即無法想。彼之非有法無自性空性有故、非無法想。即彼非有有非有性、非言所詮故非是想、是言説因故非是無想。由想力故、雖非言顯、而以言説故。
法想の四とは、頌に曰く。

すべては無であるから、有ではないことが有であるから、
不可説と言説の因であるから、法想には四種類がある。(11)

法想の四とは、第一は法想であり、第二は無法想であり、第三は想であり、第四は無想である。これは能取・所取の諸法が皆無だから、〔菩薩にとって〕法想は生じない。即ち、「法想」はない。それ（能取・所取の諸法）の非有、法無自性、空性は有であるから、「無法想」ではない。即ち、その非有は非有性を有する。言語で言われないものであるから、「想」はない。これは言説の因になるから、「無想」ではない。想の力によって、言語で現れないけれども、言語で説くからである⁽¹²⁾。

法であるという想がない理由を『七十頌』は「無であるから」と註釈し、『頌釈』はこの無を「所取・能取の諸法の無」と説明する。所取・能取は自性を保持して実体的に存在すると分別されるものである。したがって、二取が存在しないということは自性が存在しないということである。『頌釈』は、このように、菩薩に法想がないこと、法に対する否定を自性の無に基づいて註釈する。それゆえに、『七十頌』によれば、法が非法であることは法には自性がないということである。

つづいて、法ではないという想がない理由を『七十頌』は「有ではないことが有であるから」、すなわち、「無の有」と註釈する。『頌釈』はこれを「二取の無、法無自性、空性の有」と説明する。すなわち、法には自性がないこと、空であることがあるから、法は法でないものもない。『頌釈』は、このように、菩薩に非法想がないこと、法に対する肯定を無自性、空性の有に基づいて註釈する。したがって、『七十頌』によれば、法が非非法であることは法には無自性、空性があるということである。

以上のように、『七十頌』の k11 は法が非法であることを自性の無として、法が非非法であることを無自性、あるいは、空性の有として註釈する。法を基準として見れば、自性があるときに法は否定され、無自性、空性があるときには法は肯定される。したがって、自性は否定されるものであるが、自性に対応する無自性、空性は肯定されるものである。すなわち、自性は否定されるものの、自性がないということ、無自性、空性は自性のような抽象的な実在として

肯定されるのである。

無自性、空性という抽象的實在は『七十頌』の k15 に対する『頌釈』の註釈においても登場する。次のようである。

『七十頌』 [61, 1-2]

nairmāṇikena no buddho dharmo nāpi ca deśitaḥ /

deśitaḥ tu dvayāgrāhyo 'vācya 'vākpathalakṣaṇāt // (15)

化身は真仏ではない。また、〔化身によって〕法が説かれたのではない。

〔法が〕説かれたとしても、〔それは〕二つによって捉えられない。また、言説されない。

無言辞の特徴を有するものだからである。

『頌釈』 [T25. 876c27-877a3]

頌曰：

説法非二取、 所説離言詮。(15cd)

如是二種謂法性非法性。非耳能聽非言能説。是故應知非法非非法。此據真如道理而説。彼非是法謂是法無為其性故。復非非法由彼無自性體是有故。

頌に曰く。

説法は二として捉えられない。所説は言詮を離れている。(15cd)

このような二種、謂く、法であることと法ではないこととは耳で聞くことができなく、言語で説くことができない。それゆえに、「非法、非非法」というこれは真如の道理に依拠して説かれたものであると知るべきである。それは法ではない。謂く、この法は無をその自性とするからである。また、それは法でないのではない。その無自性という本性は有だからである⁽¹³⁾。

『七十頌』の k15 は『金剛般若經』の第七節に対する註釈である。『金剛般若經』の第七節は如来の悟った法、説示した法は法でもなく法でないのでもないことを述べている⁽¹⁴⁾。このことが k15 において、「二として捉えられない」(＝法であると、或は、法でないという二つとして捉えられない)と記述されており、『頌釈』はこのような法の非法非非法であることを、k11 と同様に、「無」と「無の有」を用いて註釈する。

まず、法が非法であることを『頌釈』は法が無を自性とするからと註釈する。「無」を自性

とするということは自性の無を自性とすることである⁽¹⁵⁾。それゆえに、法が非法であることは法に自性がないからである。このように『頌釈』は法の非法であることを自性の無をもって説明する。しかし、これを法は無自性を自性とする表現する。これは法に無自性という抽象的実在が自性として存在すると、自性の存在を認めることである。

つづいて、法が非法であることを『頌釈』は法には無自性という本性があるからと註釈する。この場合においても、無自性は法が有する本性として登場する。これは無自性ということが法に自性、本性として存在するということであって、「無の有」を説いているのであると言える。

このように、『七十頌』の k15 に対する『頌釈』の註釈は法が非法非法であることを法が有する無自性という自性、本性をもって註釈する。k11 においては、無自性、空性が一つの抽象的実在として存在することが説かれたとしたら、k15 においてはその無自性という抽象的実在が法のなかで、自性、本性として存在することが説かれていると言える。したがって、非法非法に対する以上の註釈からみれば、『七十頌』は自性肯定的考え方を持っていると言える。無自性、空性といえども、それを法の自性、本性として認めているからである。

『金剛般若経』において、法が非法非法であることは逆説を通じて現れる法のあり方、法に自性がなく、自性がないから法であるということであった。『七十頌』も、それと同様に、自性を否定し、法は自性なしに存在すると説いている。しかし、それを無自性という自性、本性をもって説明する。すなわち、『金剛般若経』が一切法は自性がないと表現することを『七十頌』では一切法は無自性を自性とする表現する。これは自性がないことを一つの自性として認め、その存在を肯定する考え方なしには成立しないことである。このような自性肯定的考え方、無自性が自性の形態で存在するということが、まさに『七十頌』において「無の有」という語で現れている。

4. 結論

「A は A ではない。故に A である」という『金剛般若経』の逆説は、存在するものには自性がないという前半部と、自性がないからものは存在するという後半部から構成されている。これは存在するものに自性がないことを表す文句として、空を説いていると言える。

逆説が有するこのような意味は『七十頌』の註釈においても維持される。『七十頌』は「A は A ではない」こと、すなわち、法が法ではないことを二取の無、自性の無として註釈するからであり、「故に A である」こと、法が法でないのでもないことを無自性、空性の有として註釈するからである (k11)。また、その無自性、空性は諸法の自性、本性として存在するものである。それゆえに、諸法には自性がないという点で、法は法ではない。そして、諸法には無自性という自性があるという点で、法は法でないのでもないと法の非法非法である理由を

註釈するからである (k15)。

このように、『七十頌』と『頌釈』は『金剛般若經』の逆説を一切法には自性がないということの意味する文句として解釈している。しかし、『七十頌』と『頌釈』は、「一切法に自性がない」ということを「一切法には無自性という自性がする」と表現する。これは一切法に、無自性という自性を認めることである。このような自性肯定的な考え方は、『中辺分別論』と同様に、「無の有」という語、無自性という本性が存在することを意味する語を通じて現れる。したがって、唯識学派は自性肯定的な考え方をもって般若經の空を理解したということが、『金剛般若經』の逆説に対する註釈から確認することができる。

〔注〕

(1) 「無の有」の意味については拙稿〔2018〕を参照。

(2) 『七十頌』と『頌釈』の著者が誰であるかに関してはまだ確定されていない。

まず、『七十頌』は中国の伝承では弥勒の五部として挙げられるが、チベットの伝承では弥勒の五部として挙げられない。また、弥勒、無着、世親のうち、誰が『七十頌』を著し、誰が『頌釈』を著したのかについても諸説が存在する。これは弥勒が歴史的に実存した人物であるかという問題とも関係するから、『七十頌』と『頌釈』との著者を確定することには多くの困難がある（『七十頌』と『頌釈』とが有する著者の問題に関する諸伝承の相違と現代研究者たちの見解に対しては大竹〔2009: pp. 18, 11-24, 12; 2013: pp. 55, 1-68, 21〕を参照。大竹〔2009: pp. 24, 13-25, 13; 2013: pp. 59, 1-65, 21〕は弥勒が実存人物であるという立場で弥勒が説いたものを無着が『七十頌』の形に文字化したと、すなわち、『七十頌』の著者は弥勒であると見ている。）。

ただ、長尾〔1972〕によれば、『七十頌』と『頌釈』は唯識学派に属する文献である。長尾〔1972: pp. 559, 14-569, 12〕は『七十頌』と『頌釈』とにおいて「唯識性」(k20)や「阿頼耶識」(k76)に対する散文註という唯識学派の述語が登場していることと、唯識学派の仏身観と、『中辺分別論』において登場する「虚妄分別」と「無の有」との概念が『七十頌』と『頌釈』においても窺われることを指摘している。

また、文献間の関係からみれば、『七十頌』と『頌釈』とは『中辺分別頌』と『中辺分別論』、『大乘莊嚴經頌』と『大乘莊嚴經論』と同一な性格の文献であると言える。大竹〔2013〕が指摘したとおり、『七十頌』は『中辺分別頌』・『大乘莊嚴經頌』と、『頌釈』は『中辺分別論』・『大乘莊嚴經論』と、用語や思想の共通点を見せているからである。大竹〔2013: pp. 59, 1-65, 4〕は、共通点を見せていると用語や思想として「無の有」、「虚妄分別」、「界増長」、「法界における諸仏の非一非異」、「心所法としての見」提示する。

以上の先行研究に基づけば、『七十頌』と『頌釈』とは『中辺分別論』と同一な過程で著述された唯識学派の文献であると推定される。ちなみに、本稿で資料として使用するサンスクリット本の『七十頌』においては『七十頌』の著者を無着としており、義浄の『頌釈』においては『七十頌』の著者は無着、『頌釈』の著者は世親としている。

(3) 長尾〔1972: pp. 566, 18-569, 2〕、大竹〔2013: pp. 61, 15-63, 7〕。両方、『七十頌』と『頌釈』においても、『中辺分別論』と同様に、「無の有」が登場していることを指摘している。しかし、「無の有」という概念が『金剛般若經』の空の教説をどのように註釈しているのかに関しては詳細に論じていない。

(4) 『七十頌』には G. Tucci によるサンスクリット校訂本とチベット訳、義浄の漢訳が存在する。この『七十頌』は実際に七十七の偈頌から構成されている。しかし、当文献のサンスクリット本においては題名が *trīṣatikāyaḥ prajñāpāramitāyaḥ kārīkāṣaptatiḥ* となっている。また、『頌釈』には義浄の漢

訳と菩提流支との二種の漢訳のみが存在し、どちらも『七十頌』の全偈頌を載せている。本稿では、『七十頌』は G. Tucci によるサンスクリット校訂本を、『頌釈』は義浄の漢訳を使用する。そして、『金剛般若経』は E. Conze によるサンスクリット校訂本を使用する。

- (5) 逆説の A としては衆生 (§ 17f; § 21b) や凡夫 (§ 25)、あるいは、仏法 (§ 8) や般若波羅蜜 (§ 13a) 等の様々なものが挙げられている。さらに、§ 17d においては一切法を A とする逆説が述べられている。したがって、『金剛般若経』の逆説は一切法に適用されるものであると言えよう。

- (6) 『金剛般若経』の逆説に関する種々の解釈のうち、代表的なものを挙げれば次のようである。

① 鈴木説：鈴木 [1968: pp. 381-388] によれば、『金剛般若経』の逆説とは、「A は A だというのは、A は A でない、故に、A は A である」と定式化されるものとして、肯定が否定であり否定が肯定であるというふうに矛盾と矛盾するもの間の相即、解消を語っているものである。このような意味の『金剛般若経』の逆説を鈴木 [1968: p. 387] は「即非の論理」と名づけ、これが般若経思想の根幹をなす論理であり、禅の論理であるといっている。

② 谷口説：谷口 [1991] は『金剛般若経』の逆説を「A1 は A2 ではない。故に A3 と呼ばれる」と定式化する。そして、逆説において登場する三つの A は、A と表記されているが、実はそれぞれ異なるものであると言っている。すなわち、A1 は「仏の極に属するもの」であり、A2 は「凡夫に近い者の側に属するもの」である。そして、A3 は「その両者をともに表す言葉、名前」である。それゆえに、まず、「A は A ではない」というのは矛盾ではない。最初の A と二番目の A とは異なるものだからである。

そして、「A は A ではない」という逆説の前半部が、それに反する後半部、「A と呼ばれる」と、逆接の接続詞ではない、「故に」という順接の接続詞で連結されていることから、『金剛般若経』の逆説は「客観的事実を述べた文ではなく、実践的な勧誘を説いた教えである」と解釈する。つまり、「故に」という接続詞は「決して客観的な論理を示しているのではなく、仏の側に立場を置いて、仏が説法を弟子たちのために続けなければいけない必然性を示したもの」である。したがって、逆説は仏が A1 と A2 とをともに表す A3 を用いて A2 にある弟子たちを A1 の仏の境地に導く目的で説かれたものであると、『金剛般若経』の逆説を実践論的に解釈する。末木 [1994: p. 51; p. 53] は谷口説に賛同し、同様に「『金剛般若経』の逆説」、「即非の論理」を実践論的な意味のものとして解釈する。

③ 立川説：立川 [1993] は『金剛般若経』の「A は非 A である。ゆえに A である」という逆説的表現において、「非」と訳されているサンスクリットの否定詞、「a-」には「非存在」の意味もあり、この場合、否定詞は「非」ではなく「非存在」を意味すると理解すべきであると言っている。それゆえに、逆説の前半部は「A は非 A である」ではなく「A は非存在である」という意味のものである。そして、「ものが存在しないからこそ、言葉があり、活動が有り得るというのが、『金剛般若経』や『中論』の立場である」から、逆説は「A は非存在である。ゆえに言葉によって A と表現される」という意味のものであると、『金剛般若経』の逆説を解釈する。

- (7) 逆説は、あくまでも A の自性を否定することであって、A 自体をも否定しているのではない。したがって、否定と肯定との対象が、それぞれ、自性のある A と自性のない A と異なるから、『金剛般若経』の逆説は矛盾を含んでいるのではない。

- (8) もう一つのジレンマ的表現が『金剛般若経』§ 10c の後半部においても登場する。しかし、これに対応する文句が漢訳とチベット訳とは省略されているから、引用しない。

- (9) 長尾 [1972: pp. 567, 19-568, 11] は『金剛般若経』の逆説と唯識学派の「無・無の有」とが構造的に一致することを指摘する。即ち、両方否定から肯定へという形式を取っている。このことより、「無・無の有」が逆説を解釈する最適の釈語であると言っている。しかし、構造的な一致性を指摘することにとどまり、「無・無の有」を通じる註釈の具体的な様相に対しては考察していない。

- (10) 長尾 [1972: p. 567, 9-11] は『七十頌』の k46 には abhāvakāyabhāva、「無なる身体の有」という語が窺われるから、k11 のみならず k46 においても「無の有」は登場していると述べている。しかし、「無の有」の「無」は無自性や空性という抽象的実在を意味する。反面、k46 の abhāvakāyabhāva、

「無なる身の有」は「無自性の身体の有」、自性のない身体が存在するという意味である。それゆえに、k46 の abhāvakāyabhāva が無自性という抽象的实在の有を意味する「無の有」のことであると
は言いがたいと考えられる。

『七十頌』 [76, 11-12]

[guṇamahā] tmyataś cāpi mahākāyaḥ sa eva hi /
abhāvakāyabhāvāc ca akāyo 'sau nirucyate // (46)

功德が大きいから、それは巨大は身体である。

また、無なる身が有であるから、「身ではない」と言われるのである。(46)

『頌釈』 [T25. 881a27-b1]

云「非有身是有 説彼作非身」。如來說為非身。由此名為具身。大身者、斯何所陳？以非有為身故、
名彼為非身。即真如性故、由其無身故、是故名此為具身大身。

「非有なる身は有である。彼は非身であると言う」と言う。如来は非身であると説かれる。これに
よって、具身・大身であると名づけられる。これは何を述べているのか。非有を身とするから、
彼は非身である。即ち、真如性であるから、その無という身であるから、それゆえに、具身・大
身であると名づけるのである。

(11) § 6 [31, 10-32, 2]

jñātās te subhūte tathāgatena buddha-jñānena, dṛṣṭās te subhūte tathāgatena buddha-cakṣuṣā,
buddhās te subhūte tathāgatena. sarve te subhūte 'aprameyam asaṃkhyeyaṃ puṇyaskandhaṃ
prasaviṣyanti pratigrahiṣyanti. tat kasya hetoḥ? na hi subhūte teṣāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ
ātma-saṃjñā pravartate na sattva-saṃjñā na jīva-saṃjñā na pudgala-saṃjñā pravartate. na-apī
teṣāṃ subhūte bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharma-saṃjñā pravartate, evaṃ na-adharma-saṃj-
ñā. na-apī teṣāṃ subhūte saṃjñā na-asamjñā pravartate. tat kasya hetoḥ? sacet subhūte teṣāṃ
bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharma-saṃjñā pravarteta, sa eva teṣāṃ ātma-grāho bhavet,
sattva-grāho jīva-grāhaḥ pudgala-grāho bhavet. saced a-dharma-saṃjñā pravarteta, sa eva teṣāṃ
ātma-grāho bhavet, sattva-grāho jīva-grāhaḥ pudgala-grāha iti | tat kasya hetoḥ? na khalu punaḥ
subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahitavyo na-adharmaḥ.

スプーティよ、彼らは如来の仏知によって知られる。スプーティよ、彼らは如来の仏眼によって見
られる。スプーティよ、彼らは如来によって理解される。スプーティよ、彼らすべては量られなく、
数えられない功德を積み、自分のものにするであろう。それはなぜか。スプーティよ、この偉大な
菩薩たちには、我想、衆生想、命者想、個我想が存在しないからである。スプーティよ、また、こ
の偉大な菩薩たちには、法想、非法想、想、非想が存在しないからである。それはなぜであるか。
スプーティよ、もし、この偉大な菩薩たちに法想が存在するならば、彼らには我執があるであろう。
衆生執、命者執、個我執があるであろう。もし、非法想が存在するならば、彼らには、我執がある
であろう。衆生執、命者執、個我執があるであろう。それはなぜであるか。スプーティよ、偉大な
菩薩は法に執着してもいけないし、非法に執着してもいけないからである。

(12) 菩提流支の訳 (T25. 783c8-c15) は次のようである。

一切空無物 實有不可説、
依言辭而説 是法相四種。(11)

何者は四種。一者法相；二者非法相；三者相；四者非相。此義云何。有可取、能取一切法無故、
言無法相。以無物故、彼法無我、空實有故。言亦非無法相。彼空無物、而此不可説有無、故言無
相。依言辭而説故。言亦非無相。何以故。以於無言處依言相説。

一切は空であり、ものが存在しないことは実有である。
言説されなく、言葉により言説される。これが法相の四種である。(11)

何が四種であるか。第一は法相であり、第二は非法相であり、第三は相であり、第四は非相である。取る、また、取られる一切法は無であるから、法相はないと言う。もの（取る、また、取られる一切法）が存在しないから、その法の無我、空は実有であるから、法相がないのでもないと言う。それは空であり、存在しない。しかし、これは有とも無とも言えない。それゆえに、相がないと言う。言葉によって言説するから、また、相がないのでもないと言う。なぜであるか。言説がないところで、言葉により相を説くからである。

(13) 菩提流支の訳 (T25. 784b28-c3) は次のようである。

「説法不二取、無説離言相」者、聽者不取法不取非法故。説者亦不二説法非法故。何以故。彼法非法非非法。依何義説。依真如義説。非法者、一切法無體相故。非非法者、彼真如無我相實有故。「説法は二つとして捉えられない。言説されない。言葉の相を離れている」とは、聞くものは法であると捉えない。法ではないと捉えない。説くものも法である、非法であると二つで説かない。なぜであるか。それは法でなく法でないのでもないからである。如何なる意味に基づいて説くのか。真如の意味に基づいて説くのである。法ではない。一切法は体性がないからである。法でないのでもない。その真如、無我の相は実在するからである。

(14) § 7 [Cz 32, 6-33, 2]

punar aparāṃ bhagavān āyusmantāṃ subhūtim etad avocat : tat kiṃ manyase subhūte, asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena-anuttarā samyak-sambodhir ity abhisambuddhaḥ, kaścīd vā dharmaḥ tathāgatena deśitaḥ? evaṃ ukta āyusmān subhūtir bhagavantam etad avocat : yathā-aham bhagavan bhagavato bhāṣitasya-artham ājānāmi, na-asti sa kaścīd dharmo yas tathāgatena-anuttarā samyak-sambodhir ity abhisambuddhaḥ, na-asti dharmo yas tathāgatena deśitaḥ. tat kasya hetoḥ? yo 'sau tathāgatena dharmo 'bhisambuddho deśito vā, agrāhyaḥ so 'nabhiḥilapyah, na sa dharmo na-adharmaḥ. tat kasya hetoḥ? asaṃskṛta-prabhāvitā hy ārya-pudgalāḥ || 7 ||

さらにまた、世尊は長老スプーティにこのように語った。スプーティよ、あなたはそれをどう考えるか。如来が無上正等覚として覚った如何なる法が存在するのであるか。或は、如来によって説示された如何なる法が存在するのか。このように言われたとき、長老スプーティは世尊にこのように語った。世尊よ、私が世尊の説いた意味を理解したところでは、如来が無上正等覚として覚った如何なる法、如来によって説示された如何なる法は存在しない。それはなぜであるか。如来の覚った法や説示した法は取ることができず、言説することもできないからである。それは法でもなく、法でないでもない。それはなぜであるか。聖者たちは無為によって特徴付けられるからである。

(15) 無を自性とするときの無とは自性の無である。『七十頌』k44 に対する世親の註釈では、法の非法であることが法には自体の相がないことであり、法に自体の相がないことは法に非有の相があることであると述べられているからである。次のようである。

『頌釈』[T25. 881a13-a18]

「由法は佛法、皆非有為相」者、此顯以無為體。此何所陳。由一切法以真如為自性、此乃但是佛所覺悟、是故一切法名為佛法。由此色等不能持其自體相故、所有彼諸色聲等法皆不是法。由不是法、是故此成其法即是畢竟能持非有之相。

「それゆえに、法は仏法である。皆非有を相とする」とは、これは無を本性とするということを顯す。これは何を述べているのであるか。一切法は真如を自性とするから、これは、すなわち、ブッダが悟った所である。それゆえに、一切法は仏法であると名づけられるのである。この色等は自体の相を持たないからである。その諸々の色声等の法は皆法ではない。法ではないから、それゆえに、これはその法が必ず非有の相を持つということを成立させる。

〔略号〕

- 『金剛般若經』： *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, ed. by E. Conze, Serie Orientale Roma 13, Roma : IsMEO, 1957. Revised Second Edition in 1974.
『七十頌』： *Minor Buddhist Texts Part I*, ed. by Giuseppe Tucci, Serie Orientale Roma 9, IsME.O, Roma, 1956, pp. 53-92.
『頌釈』：『能断金剛般若波羅蜜多經論釋』（No. 1513 無著造頌 義淨譯 世親釋）in Vol. 25

〔参考文献〕

- 大竹 晋 [2009] 『能断金剛般若波羅蜜多經論釈他』、新国訳大蔵經 14、大蔵出版。
—— [2013] 『元魏漢訳ヴァスバンドウ釈經論群の研究』、大蔵出版。
金 俊佑 [2018] 「「無の有」について」、『佛教大学仏教学会紀要』、23 号、pp. 65-83。
小峰彌彦・勝崎裕彦・渡辺章悟 編 [2015] 『般若經大全』、春秋社。
末本文美士 [1994] 「〈即非の論理〉再考」、『禪文化研究所紀要』20、pp. 43-69。
鈴木大拙 [1981] 『鈴木大拙全集』第 5 卷、岩波書店。
立川武蔵 [1993] 「『金剛般若經』に見られる「即非の論理」批判」、『印度学仏教学研究』41-2、pp. 176-179。
谷口富士夫 [1991] 「『金剛般若經』における言語と対象」、『仏教学』30、pp. 29-46。
長尾雅人 [1972] 「金剛般若經に対する無着の釈偈」、『東方學論集：東方學會創立二十五周年記念』、東方学会、pp. 551-572。
—— [1973] 「金剛般若經」、『大乘仏典 1 般若部經典』、中央公論社、pp. 5-303。
藤丸智雄・鈴木健太 [2007] 『「般若經典」を読む』、角川学芸出版。
渡辺章悟 [2001] 「スコイエ・コレクションの『金剛般若經』」、『印度学仏教学研究』50-1、pp. 94-102。
—— [2009a] 『金剛般若經の研究』、山喜房佛書林。
—— [2009b] 『金剛般若經の梵語資料集成』、山喜房佛書林。

（きむ じゅんう 文学研究科仏教学専攻博士後期課程）

（指導教員：松田 和信 教授）

2018 年 10 月 1 日受理